

Wilhelm Gräb

Das Christentum und das Recht der individuellen Subjektivität

In seinem Aufsatz mit „Erwägungen über Notwendigkeit und Möglichkeit einer politischen Ethik“ (1973)¹ nimmt Hans-Georg Geyer in Anmerkung 62 auf Ernst Troeltsch wie folgt Bezug:

„Auf hohem Niveau hat E. Troeltsch mit seinem theologischen Tribut an die Anarchie der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft ein ebenso überzeugendes wie warnendes Muster des Kulturprotestantismus geboten: Vgl. beispielsweise nur E. Troeltsch, *Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, in: *Logos I*, 1910, 165ff.: da heißt es: „Die christliche Ethik ist eine ganz überwiegend religiöse Ethik, die die Persönlichkeit nur in Gott gewinnen lässt und daher die Individualmoral zu einer Ethik der Selbstheiligung für Gott und die Sozialmoral zu einer Ethik der Verbundenheit aller Gotteskinder in Gott macht (a.a.O., 176). „Die christliche Moral widerspricht den Instinkten der Diesseitigkeit und moderner Vergöttlichung der Wirklichkeit“ (Ebd.). „Sie entspricht (...) der letzten Forderung des praktisch-moralischen Bewusstseins allerdings. Man muss nur anerkennen, dass es die letzte und höchste Forderung ist, die erst nach Erfüllung der nächsten und ersten Forderungen sich geltend machen kann, die also nie allein und erschöpfend die Moral bestimmen kann, sondern immer niedrigere Stufen der Moral unter sich und neben sich voraussetzt (aaO., 178). „Sie kann also nur als eine höchste und letzte Stufe der Moralität verstanden werden, die schon in die Vorstufen ihre Gesinnungsinnerlichkeit und Milde hineinleuchten lassen und die erst mit der

¹ Vgl. Hans-Georg Geyer, *Andenken. Theologische Aufsätze*, hg. V. H. T. Goebel, D. Korsch, H. Ruddies u. J. Seim, Tübingen 2003, 394-434.

Überwindung der irdischen Lebensbedingungen sich vollenden mag (...). Sie wird stets in einen Kompromiss eintreten müssen mit den aus dem Kampf ums Dasein geschaffenen gröberen und robusteren moralischen Kräften und wird als kämpfende und suchende selbst auch von sich aus eine Härte und Strenge, wie eine Unabgeschlossenheit und Beweglichkeit hervorbringen müssen, die ihr in ihrem reinsten Verstande fehlen und überflüssig sind.“ (Ebd.)

Geyer hat sich, bei allen Vorbehalten gegenüber dessen theologischer Kompromissbereitschaft, Ernst Troeltschs Konzept einer christlichen Sozialethik dort angeschlossen, wo Troeltsch der menschlichen Freiheit ihre Begründung in Gott und damit in Voraussetzungen zuweist, die der einzelne Mensch nur um den Preis grandioser Selbstüberschätzung selbst hervorzubringen beanspruchen kann. Nur die religiöse Begründung der Freiheit bzw. die Einsicht in ihre konstitutive Abhängigkeit kann verhindern, sowohl, dass Freiheit mit Beliebigkeit verwechselt wird, wie auch damit, dass sie beansprucht, die Setzung eines voraussetzungslosen Anfangs zu sein. Die religiöse Begründung der Freiheit sorgt dafür, dass die Freiheit des Einzelnen immer als relative Freiheit zu stehen kommt. Sie muss zwar als das Vermögen verstanden werden, tun zu können, was nach eigenem Urteil zu tun richtig ist. Damit setzt sie das Urteil über das, was recht ist und also nach eigenem Willen getan werden soll, immer schon voraus. Die Realisierung der Freiheit ist insofern von Voraussetzungen abhängig, die nicht in der Macht des seine Freiheit in Anspruch nehmenden Individuums stehen. Der einzelne muss bereits wissen, was er will, um diesen Willen ausführen zu können. Er muss schon wissen, was gut ist, um sich nach Maßgabe dieser Einsicht zum Tun des Guten selbst zu bewegen. Das ist die Selbstvoraussetzungsstruktur der individuellen Freiheit. Sie hat Troeltsch zur Rechtfertigung der religiösen Begründung der Ethik geführt, des näheren dann auch zu deren Ausführung in einer Güterethik. Hans-Georg Geyer ist ihm darin gefolgt. Auch ihm ging es im Kern darum zu zeigen, dass die Freiheit des einzelnen nur frei bleiben kann, wenn dieser weiß, dass er dabei auf eine Einsicht in allgemeine und material bestimmte Kriterien guten Leben angewiesen ist. Christliche Ethik, darauf hat Geyer in der Berufung auf Karl Barth, immer wieder insistiert, hat ihre absolute Norm am unveräußerlichen Lebensrecht des anderen Menschen. Sie lässt es nicht zu, dass um der Durchsetzung höherer Ziele willen Menschen als Mittel zum angeblich guten Zweck benutzt werden. Insofern ist sie prinzipiell ideologiekritisch, kritisch gegen jedes Menschenbild, jede Weltanschauung, jedes politische Programm, das Unterwerfung unter seine Ziele fordert und um seiner Zwecke willen jedes Mittel heiligt. Christliche Ethik steht nicht gegen den Autonomieanspruch neuzeitlicher Ethik. Auch das zu betonen und im Durchgang durch die neuzeitliche Theorieentwicklung zu zeigen, war Geyer wichtig. Vor allem aber ging es ihm darum, deutlich zu machen, dass das Recht der individuellen Freiheit nur dann auch

zum Zuge kommt, wenn sie eingebunden bleibt in religiös begründete, auf Gott rekurrierende und insofern nicht ihrerseits auch wieder dem autonomen Selbstdurchsetzungswillen entspringende Intuitionen gelingenden Lebens.

Christliche Ethik befähigt zur Relativierung von absolut gesetzten Handlungsnormen, seien es die Imperative der Politik, der Wirtschaft oder der bürgerlichen Moral. Sie verhindert damit eine solche Durchsetzung von gesellschaftlichen Positionen, moralischen Idealen und politischen Programmen, die um allgemeiner Ziele willen sich über das Selbstbestimmungsrecht der einzelnen hinwegsetzen. Insofern konnte Geyer, wenn auch von den spezifischen Voraussetzungen christlicher Theologie herkommend, sich der Subjektemphase der kritischen Gesellschaftstheorie der Frankfurter Schule anschließen. Deren Kritik an der Versachlichung der gesellschaftlichen Verhältnisse, der Herabwürdigung der Menschen zur bloßen Ware sollte die theologische Ethik beipflichten. In der Verteidigung des Rechts der individuellen Subjektivität wollte Geyer die christliche Theologie und vor allem die christliche Gemeinde in Koalitionsverhandlungen mit den gesellschaftskritischen Bewegungen, die für einen humanen Sozialismus eintreten, einbringen. Man kann auch sagen, es ging ihm um eine Kultursynthese zwischen dialektischer Theologie und dialektischer Gesellschaftstheorie oder auch, um eine Fortsetzung des Kulturprotestantismus mit den Mitteln der Dialektischen Theologie.

Wie das Eingangszitat zeigt, war Geyer mit Troeltsch keineswegs auf der ganzen Linie einverstanden. Er konnte Troeltsch dort nicht mehr folgen, wo dieser die religiös begründete Ethik des Christentums auf einer Linie mit den sich säkular begründenden Ethiken, wenn auch als deren höchste Entwicklungsstufe gesehen hat. Eine religiös begründete Ethik, die näheren eine christliche Ethik darf nach Geyer weder in einem schiedlich-friedlichen Nebeneinander zur säkularen Ethik stehen, noch gar mit dieser irgendeine Kompromisse eingehen. Sie muss von ihren eigenen, in Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus grundgelegten Voraussetzungen ausgehen. Sie muss dies aber so tun, dass deutlich wird, sie reagiert auf ein Grundproblem, das der säkularen, neuzeitlichen, sich auf das Autonomiebewusstsein der humanen Vernunft berufenden Ethik ebenso entsteht. Dieses Grundproblem identifizierte Geyer in der Selbstbezüglichkeit humaner Selbstbestimmung. Sofern die humane Vernunft eine sich selbst bestimmende zu sein beansprucht, nimmt sie eine Vertrautheit mit sich oder, wie Geyer sagt, eine Kenntnis ihres allgemeinen Wesens immer schon in Anspruch. Da sie als humane Vernunft zugleich standortgebunden, geschichtlich, positionell-relativ ist, besteht deshalb die Gefahr, dass sie ihre partikulare Sicht der Dinge unbesehen mit dem allgemeinen menschlichen Interesse gleichsetzt und insofern ideologisch-totalitär verfährt. Aus dieser Aporie, so Geyer, kann die christliche Ethik herausführen, weil sie das Wesen des Menschen nicht selbst zu definieren beansprucht, sondern sich mit Gottes Menschwerdung in Jesus Christus vorgegeben sein lässt. Dass

solches im Gespräch mit der säkularen Ethik nur funktioniert, sofern diese das Selbstverständnis des christlichen Glaubens akzeptiert und dieses in ihre Grundlegung integriert, sieht Geyer natürlich auch. Aber er versucht es als Problem immer wieder dadurch zu umgehen, dass er die christliche Gemeinde zum Subjekt der Realisierung der christlich sich in Gott begründenden Freiheit erklärt. Er hat es dabei in Kauf genommen, die christliche Gemeinde als eine gleichsam ideale Größe in Ansatz zu bringen. Aber er braucht diese ihrem Begriff entsprechende, das Selbstverständnis des christlichen Glaubens praktizierende christliche Gemeinde, um sich eben jenen Vermittlung- und Kompromissbemühungen, an denen Ernst Troeltsch und die Kulturprotestanten sich abgearbeitet haben, mehr oder weniger elegant entziehen zu können.

Was Geyers theologisches Unternehmen mit dem Kulturprotestantismus dennoch tief verbindet, ist die Energie, mit der er nach dem spezifischen Beitrag des christlichen Glaubens zu den drängenden Problemen in Kirche, Gesellschaft und Kultur fragt. Die Aufgabe der Theologie erkannte er im Wesentlichen darin, die Konturen zu schärfen, mit denen der christliche Glaube bzw. die christliche Gemeinde ethisch-politisch Position bezieht. Was ihn zum Kulturprotestantismus zugleich in entschiedenem Gegensatz brachte, war seine offenbarungstheologische Strategie zur Begründung der ethisch-politischen Position des christlichen Glaubens.

Ich muss gestehen, dass ich dem theologischen Unternehmen Geyers dort immer noch viel abgewinnen kann, wo er auf der kulturprotestantischen Linie den Versuch unternimmt, die Gegenwartsrelevanz des christlichen Glaubens auf dem Wege der Explikation seiner Kulturbedeutung zu formulieren und Wege einer möglichen Koalition bzw. Kultursynthese mit säkularen Positionen und Kräften auslotet. Die Faszination in Geyers Art, die Theologie zu betreiben, bestand und besteht für mich im wesentlichen darin, das Verständnis des christlichen Glaubens in weiten geistes- und sozialgeschichtlichen Zusammenhängen zu entfalten. Das axiomatische Vorgehen Geyers in der Fixierung der fundamentalen Ansprüche, die er mit dem christlichen Glauben im Blick sowohl auf Grundprobleme philosophischer Letztbegründung wie im Blick auf ethisch-politische Herausforderungen verband, hat mir hingegen schon vor 30 Jahren nicht eingeleuchtet. M. E. hat Geyer die Operationen, die es religions- und kulturhermeneutisch braucht, um zu einer vernünftigen, plausiblen Bestimmung dessen zu kommen, wofür der christliche Glaube in der Bearbeitung human-gesellschaftlicher Grundprobleme steht, programmatisch unterschlagen. Er hat dies natürlich deshalb getan, weil er nur auf diese Weise den christlichen Glauben als eine absolute Position einführen konnte. Dazu musste er die Konstitution des christlichen Glaubens den Bedingungs-zusammenhängen von Kultur, Gesellschaft und Geschichte entziehen. Denn sonst kann ja auch der christliche Glaube als ein ideologisches Programm erscheinen, das der gleichen Gefahr wie alle anderen Ideologien unterliegt, nämlich eine sich in hybrider Selbst-

überheblichkeit absolut setzende, obwohl doch auch nur relative, menschliche Position zu sein. Der christliche Glaube muss sich im Theologiekonzept Geyers Gottes Selbstmitteilung in seinem Offenbarungswort, somit einem übergeschichtlichen, prinzipiellen Faktum, verdanken. Dieser Versuch, Gott im Namen seiner Selbstoffenbarung in Jesus Christus zum Subjekt der Theologie zu erklären, macht mir bis heute große Beschwer, obwohl ich die Motive, die dazu drängen, nachvollziehen kann. Ein solcher Versuch scheint mir dennoch ein untaugliches Unterfangen zu sein. Denn durch keine noch so differenzierte Dialektik lässt sich der Sachverhalt zum Verschwinden bringen, dass immer wir Menschen es sind, die auch noch das Selbstwort Gottes sprechen.

Deshalb habe ich mir vorgenommen, schlaglichtartig zu zeigen, wie produktiv einerseits Geyers enger Anschluss an die schon von Ernst Troeltsch vorgenommene religiöse Begründung humaner Subjektivität und Freiheit sich auch heute noch darstellt, dass andererseits die offenbarungstheologische Begründung abhängiger, christlicher Freiheit aber nur um den Preis der Leugnung der Bedingungen religiöser Kommunikation in der modernen Welt durchzuhalten ist.

1. *Gehaltvolle Selbstbestimmung auf der Basis des Glaubens*

Scharfsinnig hat Geyer die Theologie dort ins Spiel zu bringen vermocht, wo es um die Begründung einer auch inhaltlich bestimmten autonomen Ethik geht. Dass im Lichte von Kants Begründung der Ethik auf der Basis der sich das Gesetz ihres Handelns selbst gebenden Vernunft jede Intervention der Theologie unter Heteronomieverdacht steht, betonte er immer wieder. Ebenso einleuchtend hat er jedoch subjektivitätstheoretisch argumentiert und darauf insistiert, dass eine die Allgemeinheit des Sittengesetzes rational begründende Ethik bloß formale Geltung beanspruchen kann. Um zu Inhalten und Zielen guten Handelns zu kommen, braucht die Ethik auch einen substantiellen Begriff des guten Lebens. Darin zeigt sich aber die Angewiesenheit autonomer Moral auf die Artikulation von voraus liegenden Sinnbedingungen menschlichen Handelns, wie sie nur im Konzept eines die grundlegenden Motive und Ziele menschlichen Lebens religiös fundierenden Wirklichkeitsverständnis zu gewinnen sind.

Die Nähe dieses Vorgehens zum kulturprotestantischen Unternehmen zeigt sich daran, dass auch Troeltsch für die religiöse Begründung einer materialen Sozialethik plädiert hat, zum einen, weil die christliche Religion den „Aufbau der einheitlichen Persönlichkeit“² ermögliche wie dann eben auch materiale

2 E. Troeltsch, Zur Frage des religiösen Apriori (1909), in: E. Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Tübingen 1922 (=GS II) 754-768, 758.

Vorstellung guten Lebens liefere. Die christliche Religion führt zur „Selbsterfassung der Einheit des Bewusstseins in einem transzendenten Grunde“³ und sie gibt die Ziele christlichen Handelns vor, die dann materiaethisch in einer Güterlehre zu entfalten sind.

Ebenso fragte Troeltsch danach, wie die christliche Religion, die solche Funktionen in der Ethikbegründung zu erfüllen hat, empirisch-praktisch in Kultur und Gesellschaft vorkommt und welche Koalitionen bzw. Synthesen sie mit der autonomen, säkularen Kultur einzugehen hat. Wenn die religiöse Begründung einer materialen Sozialethik sowohl das Recht der individuellen Subjektivität zu sichern hat als auch deren Handlungsfähigkeit ermöglichen soll, dann muss nach der realgeschichtlichen Präsenz und Verortung des christlichen Glaubens gefragt werden. Aber Troeltsch hat im Unterschied zu Geyer keine christliche Gemeinde nach theologischen Begriffen konstruiert, sondern nach denjenigen kirchlichen und gesellschaftlichen Kommunikationsvorgängen gefragt, die die Lebensdeutung des christlichen Glaubens als entscheidenden Faktor in der Konstitution sinnkompetenter und handlungsfähiger Individuen ins Spiel bringen.

Die Frage nach der Präsenz christlicher Glaubensvorstellungen und Handlungsmotive in der modernen Kultur, führte Troeltsch allerdings auch in ein Dickicht von Problemen. Es schien ihm schwierig, dem Glauben noch eine zentrale Kraft in der Prägung der lebensorientierenden Einstellungen zuzumessen: Die „moderne Welt kennt kein einheitliches Prinzip, sondern eine Fülle zusammentreffender, aber auch sich stoßender Entwicklungen“⁴, und die religiöse Lage ist „am verworrensten“⁵. Neben der „kirchlichen Autoritätskultur“⁶ hat sich eine „außerkirchliche Religion“⁷ etabliert. Gerade in der außerkirchlichen Religion sind die starken Triebkräfte des Individualismus lebendig. Auch sieht es, meinte Troeltsch, so aus, als gelinge es in liberalen, zivilgesellschaftlichen Verhältnissen und geselligen Assoziationen im Bereich der säkularen Kultur eher, das Recht der Subjektivität zum Zuge zu bringen als in der von hetero-

3 E. Troeltsch, Religionsphilosophie, in: W. Windelband (Hg.), Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, FS Kuno Fischer, Heidelberg 1907, 423-486, 477.

4 E. Troeltsch, Gesammelte Schriften (=GS), IV, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Tübingen 1925, 334.

5 GS IV, 327.

6 GS IV, 330.

7 GS IV, 328.

nomen Zwängen bestimmten „kirchlichen Autoritätskultur“. Die „Autonomie des Individuums“ hat außerhalb der Kirche das Weltbild zu formen begonnen, während innerhalb derselben „die Rücksicht auf kirchliche Autorität und Gemeinschaft vorherrscht“⁸.

Deshalb meinte Troeltsch für eine Koalition des kirchlichen Christentums mit der modernen, in westlichen Gesellschaften sich durchsetzenden, politischen, ästhetischen, moralischen und religiösen Individualitätskultur eintreten zu müssen: „Beiden gemeinsam bleibt die Hauptsache: die Metaphysik des Personalismus, die alle Werte des persönlichen Lebens in Gott verankert, und die Ethik der Emporhebung der Person aus aller bloßen Naturgebundenheit zur Einheit mit Gott.“⁹ Gehe ich fehl in der Annahme, dass Troeltschs Versuch, den säkularen Individualismus, das säkulare Menschenrechtsdenken und Humanitätsideal der westlich-modernen, demokratischen Kultur als Koalitionspartner des christlichen Personalismus zu gewinnen auch heute noch eher aktuell ist und theologisch bedacht zu werden verdient, als Geyers Vorschlag einer Koalition der christlichen Gemeinde mit der neomarxistischen, sozialistischen Bewegung? Aber dass das Christentum angesichts der autonomen säkularen Kultur überhaupt Koalitionen eingehen muss, das eben hat auch Geyer richtig gesehen und in der Diskussionslage der 70er Jahre lag nun einmal die Aufnahme der neomarxistischen Gesellschaftskritik und die Option eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz sehr nahe.

Die christliche Religion von ihrem inneren Kern her als Religion der Persönlichkeit zu behaupten, ist jedenfalls für Geyer wie für Troeltsch das eine. Zu zeigen, wie das Recht der Subjektivität im Kampf gegen die depersonalisierenden Tendenzen der modernen Gesellschaftsentwicklung kulturell wirksam verteidigt werden kann, war für beide das andere. Darin dass die moderne Gesellschaftsentwicklung diese Verteidigung des Rechts der Subjektivität durch den praktischen Einsatz und das tatkräftige öffentliche Engagement verlangt, weil die kapitalistische Gesellschaftsentwicklung es zugleich massiv gefährdet, stimmten beide überein. Unter Aufnahme der Soziologie Max Webers diagnostizierte der eine, mit der kritischen Theorie der Frankfurter Schule konstatierte der andere die Gefahr einer zunehmenden Verdinglichung der Lebensverhältnisse aufgrund der alles zur Ware herabstufenden kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft.

Wie aber lässt sich auf der Position des christlichen Glaubens das Recht der humanen Subjektivität verteidigen? Wie mein Eingangszitat zeigen konnte, kritisierte Geyer an Troeltsch, dass er die religiöse Ethik als eine Steigerungs-

8 GS IV, 329 f.

9 IV, 330.

oder Vertiefungsgestalt der säkularen Ethik in Ansatz gebracht hat. Troeltsch verband damit freilich die m. E. berechtigte Absicht, Motive der säkularen, modernen Individualitätskultur auch konstruktiv aufnehmen zu können¹⁰. Er zielte auf die innerkirchliche Kultivierung bzw. Neucodierung einer religiösen Kommunikation, die den tradierten Inhalt des Christentums der freien Aneignung und produktiven Umsetzung durch die sich an diesem Inhalt selbst auslegenden Individuen übergibt¹¹. Erst wo der religiöse Inhalt „zugleich etwas ganz persönlich Eigenes“ wird, kann er auch als ein persönlich verbindlicher angeeignet werden. Erst wo er als Vorgegebener zugleich in die „religiöse Produktivität der einzelnen“¹² übergeht, wird er eben dadurch in seiner individualitätskonstitutiven Potenz auch erfahren.

Bei Geyer korrespondiert der sozialpolitischen Subjektemphase nicht gleichermaßen ein Plädoyer für die Subjektivität des Glaubens als der Instanz, die die Aneignung seiner objektiven Gehalte und deren Überführung in die gesellschaftliche und kulturelle Praxis vollziehen muss. Auf der theologischen Argumentationsebene wird das Recht der Subjektivität vielmehr ganz von der absoluten Subjektivität Gottes aufgesogen. Wie sich unter diesen Bedingungen eines autoritativen göttlichen Offenbarungsanspruchs am Ort des individuellen Subjekts ein mit dem Bewusstsein der Freiheit sich verbindender Glaube überhaupt soll bilden können, bleibt für mich nach wie vor eine offene Frage.

2. *Die Gefährdung des Individuums in der Wirtschaftsgesellschaft*

Den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess sah Troeltsch im Verbund mit Max Weber bereits ebenso kritisch wie dies dann bei den von Geyer aufgenommenen Frankfurter Sozialphilosophen Adorno und Horkheimer hervortritt. Man stimmt im Grunde darin überein, dass sich im Zuge der Funktionalisierung und Ökonomisierung weiter Lebensbereiche nicht nur traditionelle Verhaltensmuster und soziale Ordnungsgefüge auflösen, sondern auch die normativen, orientierungspraktischen Gehalte geschichtlicher Überlieferungen überhaupt zur Disposition stehen. Gesellschaftliche Modernisierung führt zu dieser alle Lebens-

10 E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, (GS I), 982.

11 E. Troeltsch, *Religiöser Individualismus und Kirche*, 1910, GS II, 102-133.

12 E. Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, hg. v. G.v.le Fort, München 1925, 24.

bereiche, auch die religiösen, durchdringenden Individualisierung¹³. Anders als bei Geyer war in Troeltschs Theorie einer religiös begründeten Ethik freilich auch die religiöse Subjektivität und damit der gelebte Glaube von den gesellschaftlichen Individualisierungsprozessen immer schon mitbetroffen. Individualisierung führt zur Herauslösung der einzelnen aus verhaltensorientierenden Sozialformen und -bindungen, zum Verlust damit auch von traditionellen Sicherheiten im Hinblick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen, auch religiösen Normen, auch der Bibel, sofern sie mit dem Anspruch, Gottes Offenbarungswort zu sein, auftritt¹⁴.

Dass sich das Recht der Subjektivität überhaupt so vehement anmeldet ist ein Effekt zunächst nicht der Religion, sondern gesellschaftlicher Demokratisierungsprozesse. Troeltsch hat sie explizit mit der Herausbildung der rationalen Staatsidee in ihrer demokratischen Ausprägung und vor allem auch mit der ökonomischen Durchschlagskraft der kapitalistischen Wirtschaftsweise verbunden gesehen – wie dann gegenläufig auch ihre Gefährdung¹⁵. Der sich in verschiedenen Formen weltweit durchsetzenden demokratischen Organisation des politischen Gemeinwesens bescheinigte Troeltsch „in der geistigen Gesamtwirkung eine ganz ungeheure Individualisierung des ganzen Fühlens und Denkens der modernen Menschheit, ein Denken vom Individuum und nicht von der Gesamtheit aus, eine Lockerung alter Bande und Autoritäten, eine Rechtfertigungsnotwendigkeit aller Institutionen vor der Einsicht der Individuen“¹⁶. Staatszentralismus, Kapitalkonzentration, komplexe Marktbeziehungen, Mobilität und Massenkonsum waren in seiner Sicht also die entscheidenden Faktoren in diesem Prozess. Deshalb hat er auch keine emphatischen Konnotationen mit dem Individualitätsbegriff verbunden, Individualisierungsprozesse vielmehr in ihrer ganzen Ambivalenz gesehen. Diese Ambivalenz war für ihn dann aber auch der Grund dafür, dass es für das Recht der individuellen Subjektivität auf der Basis eben der religiös begründeten Ethik dezidiert einzustehen gilt. Das Recht der Subjektivität stand ihm in der Gefahr, einem ideologischen Schein zum Opfer zu fallen. Individualisierung sollte von allen „künstlerisch-aristo-

13 Die unüberholte Aktualität dieser Deutung des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses tritt prägnant hervor bei U. Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt 1986, 205-219.

14 GS IV, 632-640.

15 GS IV; 302-310.

16 GS IV, 306.

kratischen“ Bedeutungszuweisungen freigehalten¹⁷, also gerade nicht unbedenken mit der Vorstellung von Personwerdung, Einmaligkeit und Freiheit verbunden werden.

Führt Individualisierung einerseits zur Steigerung individueller Entscheidungsspielräume, so sehen sich die Einzelnen unter den Bedingungen des Kapitalismus doch zugleich zur austauschbaren Ware in der Wirtschaftsgesellschaft herabgesetzt. Die Steigerung der Freiheitsrechte der Individuen gehört in die mentalen Entstehungsbedingungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Sie werden jedoch mit deren historischer Durchsetzung auch wieder entbehrlich. In dieser Diagnose stimmte Troeltsch mit der späteren dialektischen Gesellschaftstheorie, die Geyer übernommen hat, zusammen, nur dass Troeltsch von dieser Dialektik der Individualisierung die religiöse Subjektivität in der gesellschaftlichen Wirklichkeit gleichermaßen betroffen gesehen hat. Die religiöse Praxis, auch die der christlichen Gemeinde existiert nicht jenseits der Dialektik historischer Prozesse, sondern in, mit und unter ihnen.

Troeltschs Befürchtung war es bereits, dass die Marktgesellschaft das Recht der individuellen Subjektivität, obwohl sie es formal und programmatisch eingefordert hat, schließlich doch mit Füßen tritt.

„Der Individualismus des 18. Jahrh. war nur eine Übergangsperiode aus einer Kultur alter Bindungen in eine solche neuer. Die individuelle Freiheit bleibt als Rechtsgleichheit und als politische Mitbeteiligung an der Bildung des Staatswillens, vielleicht als Freiheit der religiösen Überzeugung und Gruppenbildung. Aber als das Wesen der Gesellschaft und der Produktion wird sie immer mehr verschwinden hinter der Selbstorganisation der Arbeit, des Unternehmertums und der Sozialpolitik, als ein Heer von Beamten und Pensionisten unterhaltenden Staates, der mit oder ohne Willen unter diesen Umständen im weitesten Umfange zum Staatssozialismus genötigt ist und nur so die modernen Klassenkämpfe zu überwinden hoffen kann“¹⁸.

Weil die individuelle Subjektivität unter den Bedingungen der modernen Marktgesellschaft ihre Freiheitsrechte nicht nur verstärkt anmeldet, sondern durch sie zugleich verliert, wird die Begründung und Verteidigung dieses Rechts zur Aufgabe der Ethik, auch und gerade der religiösen Ethik. Diese hat den christlichen Personalismus stark zu machen. Sie kann und darf dies nach Troeltsch aber nicht im Ausstieg aus Geschichte und Gesellschaft tun, will sie sich in deren Gestaltung wirksam einbringen. Geyers Rekurs auf das prinzipielle

17 GS IV, 318.

18 GS IV, 635f.

Faktum der Christusoffenbarung und auf die nach ihrem idealen Begriff gebildete christliche Gemeinde als Trägersubjekt der Realisierung der Freiheit wäre Troeltsch als ein solcher Ausstieg aus Geschichte und Gesellschaft erschienen. Dieser Weg scheint mir heute erst recht nicht mehr gangbar. Weder ist die christliche Gemeinde in diesem idealen Sinn als kollektives Handlungssubjekt irgendwo in Sicht, noch lässt sich die Christusoffenbarung unabhängig von der geschichtlichen Perspektive ihrer persönlichen Aneignung in ihrem Sinngehalt plausibel machen.

3. *Die religiöse Begründung der individuellen Freiheit*

Der Einsatz der Wort-Gottes-Theologie, dem folgend Geyer die Aufgabe der Theologie aus Gottes Selbstoffenbarung und damit aus dem Jenseits der Geschichte meinte ableiten zu können, war freilich durch den Versuch motiviert, über die kulturprotestantische Verstrickung in die Geschichte und damit natürlich auch über den historischen Perspektivismus und Relativismus hinauszukommen. Im Rekurs auf Gottes Selbstoffenbarung sollte die Theologie einen axiomatischen Ausgangspunkt jenseits von Gesellschaft und Geschichte gewinnen. Es gelingt nicht, so Geyers Auffassung, Geschichte und also auch die Konfliktlagen, in die sie geführt hat, durch Geschichte zu überwinden. Troeltsch setzte demgegenüber auf die praktische Verfassung und religiöse Gründung selbstbewusster menschlicher Individuen.

Im Zusammenhang seiner Überlegungen zum Verhältnis von „Historie und Wertlehre“ hat Troeltsch den Individualitätsbegriff in den Umriss einer praktischen Ontologie der Subjektivität gestellt. Es ging ihm darum, deutlich zu machen, dass mit „Individualität“ keineswegs bloß die „Faktizität des Besonderen und Einmaligen“ im Unterschied zu den allgemeinen, logischen Bestimmungen, nach denen es begriffen wird, gemeint ist, sondern dasjenige Besondere und Einmalige, zu dem menschliches Leben in den Akten seiner Selbstbestimmung sich zu gestalten hat.¹⁹

Es war dies zugleich der Punkt, an dem Troeltsch seine Kritik an Rickerts Geschichtslogik festgemacht hat²⁰. Mit Rickert stimmte er zwar darin überein, dass historische Sachverhalte eben dadurch als solche konstituiert sind, dass sie nicht allgemeinen Gesetzesaussagen unterworfen werden können, sondern mit

19 E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften* (=GS), III, *Der Historismus und seine Probleme*. Erstes Buch: *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Tübingen 1922, 200.

20 E. Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1922 (=GS II), 710; III, 208.

einer individuellen Wertbeziehung oder Gültigkeitsbehauptung verbunden sind. Im Unterschied zu Rickert hat Troeltsch jedoch den Akzent darauf gelegt, dass diese Wertbezogenheit und Gültigkeitsbehauptung eine Angelegenheit der individuellen Subjekte im historischen Prozess selbst ist. Die menschlichen Individuen müssen sich in ihrer Subjekthaftigkeit selbst behaupten. Darin kann sie christliche Ethik bestärken, indem sie ihnen gehaltvolle Vorstellungen gelingenden Lebens vermittelt. Sie kann ihnen den Vollzug ihres selbstbestimmten Handelns aber nicht abnehmen.

Deshalb wollte Troeltsch die individuelle Subjektivität „in dem Sinne einer Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmäßig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem“ verstanden wissen²¹. Sofern menschliche Individuen faktisch nicht nur vorkommen, sondern als selbst bewusste und sich selbst bestimmende Wesen sich auch als Individuen wissen, bringen sie die Einheit von Allgemeinem und Besonderem, Normativem und Faktischem, nach Maßgabe ihres Urteils darüber, was zu tun richtig sei, auch selbst hervor. Oder, wie Troeltsch es ausgedrückt hat, Individualität „ist nicht ohne weiteres da, sondern muß geschaffen werden“²².

In seinem ontologischen Status genommen dient der Individualitätsbegriff Troeltsch also dazu, solches Seiendes zu bestimmen, das ist, indem es sich zugleich sinnhaft zu sich verhält²³. Individualität ist selbstbewußt einzelnes, das nicht dinghaft gegeben ist, sondern immer nur so da ist, wie es sich vermöge seines bewußten Selbstverhältnisses unmittelbar selber als gegeben erfasst, aber auch als sich aufgegeben entwirft. Gemeint ist so „das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden“²⁴. Troeltsch hat damit die Ontologie der Subjektivität in eine metaphysisch bzw. religiös begründete Ethik der Subjektivität zu überführen versucht. Er zielte auf die Freilegung der schöpferischen Produktivität selbstbewußten Lebens.²⁵ Ihr sollten schließlich die Kräfte zum

21 GS III, 211.

22 GS III, 271.

23 Damit dürfte denn auch genau dasjenige bezeichnet sein, was den Begriff der „Individualität“ von dem der „Persönlichkeit“ unterscheidet, auch wenn Troeltsch die Begriffe nicht immer trennscharf verwandt hat. Als „Persönlichkeit“ kann jemand jedenfalls auch durch Fremdzuschreibung qualifiziert werden. Von „Individualität“ ist hingegen nur mit Rücksicht auf einen Akt der Selbstzuschreibung zu sprechen.

24 GS III, 211.

25 GS II, 428-432.

Widerstand gegen die Gefahren erwachsen, die dem Recht der Subjektivität in der modernen Wirtschaftsgesellschaft drohen. Es ist der Widerstand, den die Individuen einer in sich haltlosen relativistischen Weltauffassung ebenso entgegensetzen wie der Suggestivkraft eines ökonomischen Systemzwanges, der sich mit seiner nivellierenden Kraft in alle Dimensionen der Lebensführung durchsetzen will.

Aus der ontologischen Fixierung dessen, was „echte Individualität als besonderes und bestimmten Lagen entsprechendes Ineinander von Sein und Sollen, Tatsächlichem und Ideellem“²⁶ ist, ergab sich für Troeltsch jedenfalls zugleich die Voraussetzung für ihren moralisch-praktischen Status. Auch die geschichtliche Realität ist nie etwas bloß anschaulich Gegebenes, „nichts Aesthetisches, zum Selbstgenuß und zur bloßen Interessantheit verleitendes“²⁷. Die historische Erkenntnis wird vergangenem Leben vielmehr nur dann gerecht, wenn sie die Bedeutung, die dem faktisch Gegebenen verliehen wird, als eine von diesem immer auch selbst geleistete „Aufgabe“ und „Pflicht“²⁸ erfasst, als seine eigene „menschliche Schöpfung“²⁹. Geschichtliche Prozesse gilt es in der ihnen eigenen Beweglichkeit zu verstehen, somit als praktische Taten, die zu solchen auch wieder ermutigen wollen³⁰.

Wenn keine Wertsetzung, weder als vergangene, noch als gegenwärtige, absolute Gültigkeit beanspruchen kann, bleibt sie einer immer wieder neuen Bestimmung am Leitfaden praktischer Gegenwartsinteressen geöffnet. Werte müssen sich sozusagen durch die Tat beweisen, mit der sie sich anderen Wertorientierungen gegenüber faktisch behaupten, bzw. als durchsetzungsfähig erweisen.

So hat Troeltsch schließlich auch die „Kultursynthese der Gegenwart“³¹, die in der Absicht seiner geschichtsphilosophischen Anstrengungen lag³², verstanden.

26 GS III, 208.

27 GS III, 211.

28 GS III, 211.

29 GS III, 211.

30 Der hohe Stellenwert, den Troeltsch diesem schöpferisch-praktischen Moment in der Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit zuerkannt hat, tritt denn auch besonders deutlich ins Licht in seiner auf die „Wesensgestaltung“ zielenden Abhandlung über die „Wesensbestimmung“ des Christentums. (Was heißt >Wesen des Christentums<?, 1903.; in: GS II, 386-451, hier: 438-431).

31 GS III, 200.

Sie war für ihn nicht nur das theoretische Konzept einer Verbindung überlieferter Werte mit solchen, die der gegenwärtigen Lage entsprechend allererst neu zu schaffen sind, sondern eine Sinn- und Wertorientierung für die eigene Gegenwart, in der Absicht, dass sie „eine Sache der Tat und der intuitiven Schöpfung“³³ wird. So wenig der Individualitätsbegriff also für Troeltschs Geschichtsauffassung entbehrlich war, er in ihm vielmehr die „Pforte“ sah, um das erste große Problem der Geschichtsphilosophie³⁴, eben das Normproblem, zu lösen, so sehr erkannte er in der Verteidigung des Rechts der individuellen Subjektivität eine praktische Zukunftsaufgabe, an der sich der christliche Personalismus zu beteiligen hat. In der gesellschaftlichen Realität sah er das Recht der Subjektivität enorm bedroht. Aber zugleich wusste er die Gegenkraft lebendig, dieser Bedrohung zu wehren. Sie lag für ihn nicht im Rekurs auf eine apart gesetzte christliche Gemeinde, sondern in dem religiös tiefer zu legenden Selbstverständnis des Menschen, der durch die Erkenntnis der religiösen Gründung seiner Freiheit diese in ihrer prinzipiell abhängigen Bestimmtheit erkennt. Insofern der Mensch ein Wesen ist, das in bewusster Beziehung zu sich steht, hat er die Chance, frei zu sein, wenn man unter Freiheit das Vermögen des Individuums versteht, sein Leben nach den Werten auszurichten, die es selbst als richtig erkennt. Frei ist, wer sich selbst zum Tun des als richtig Erkannten bestimmen kann. Freiheit ist insofern prinzipiell nicht voraussetzungslos. Sie setzt Wissen um Handlungsnormen voraus und führt zu einem Handeln, das von der Erkenntnis guter Gründe dafür, dies und nicht etwas anderes zu wollen, geleitet ist. Diese Voraussetzungshaftigkeit der Freiheit führte Troeltsch dazu, von der religiösen Gründung der Freiheit in einem ihr transzendenten Grund zu sprechen. Erläutert hat er diesen Transzendenzbezug der individuellen Freiheit dann allerdings dahingehend, dass menschliche Individuen immer schon in normative kulturelle Überlieferungen, so auch die des Christentums eingebunden sind. Christen bilden sich aus ihrem Einbezogensein in die Kultur des Christentums und seiner Kirchen die Kenntnis des wesentlich Menschlichen. Sie gewinnen ihre abhängige Freiheit im Gebrauch der Fähigkeit, das zu wollen und nach dem zu handeln, was ihnen nach Maßgabe der christlichen Lebensdeutung gut und richtig erscheint.

32 E. Troeltsch, Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte, in: Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche. Hg. v. H. Schumacher und A. Speilhoff, XLIV, 3, 1-48, 14.

33 GS III, 200.

34 GS III, 201.

Geyer hat, wie wir gesehen haben, die Notwendigkeit einer normativen, theologischen Begründung der individuellen Freiheit ebenfalls mit dem Hinweis auf die Selbstvoraussetzung der Freiheit plausibel gemacht. Auch sein Argument war, dass menschliche Individuen sich nur dann selbstbestimmt verhalten können, wenn ihre Selbstbezüglichkeit nicht leerläuft, sie also über eine gehaltvolle Vorstellung davon verfügen, welche Zwecke sie mit ihrem Handeln verfolgen wollen. Geyer hat den Beitrag der Theologie in dieser Sache jedoch darin erkannt, dass ihr Rekurs auf die Offenbarung des wesentlich Menschlichen in der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus die menschlichen Individuen definitiv davon entlastet, nicht nur aus der Einsicht in das mit Christus offenbarte, wahrhaft Menschliche zu leben, sondern die Offenbarung auch noch davon entlastet, die Bestimmung dieser wesentlichen Wahrheit selbst leisten und allgemein durchsetzen zu müssen.³⁵ Geyer bevorzugte gewissermaßen die dogmatische Methode zur Bestimmung der Norm der Freiheit, weil sie ihm die Chance zu bieten schien, von einer absoluten Voraussetzung in der Bestimmung der religiösen Gründung der Freiheit ausgehen zu können. Wer sich auf diese Voraussetzung stellt, kann aus der Gewissheit leben, dass die Einsicht in das Gute, der er mit seinem Wollen zu entsprechen versucht, nicht ihrerseits schon nach diesem Wollen modelliert ist und er insofern doch nur seinen eigenen, egoistischen Interessen, nicht aber einem universal Gültigen folgt. Zugleich verlangt dieses Vorgehen freilich immer schon das Einverständnis des Glaubens mit den Sätzen, die von Gottes offenbarem Handeln in Jesus Christus sprechen und von dort aus weitere Ableitungen vornehmen, hinsichtlich der Folgen, die sich für die Bestimmung des Menschlichen ergeben.

Die entscheidende Folgerung, die Hans-Georg Geyer aus der christlichen Gotteserkenntnis gezogen hat, war die, „daß die Christen als Einzelne wie als Gemeinschaft nur im Widerstand und Widerspruch gegen jede Form von Verdinglichung und Instrumentalisierung menschlichen Lebens existieren können“³⁶. Die Theologie, die diese Auffassung aus der Reflexion des Glaubens an die Menschwerdung Gottes in dem einen Menschen Jesus gewinnt, weiß sich dabei in einer „Affinität“ „zu einer Gesellschaftstheorie, die ebenso konsequent einen radikal kritischen Begriff von der Verdinglichung der Gesellschaft entwickelt hat, wie sie an dem menschlichen Individuum als dem kritischen Kanon sozialer Wirklichkeit festhält.“³⁷

35 Vgl. H.-G. Geyer, Norm und Freiheit (1967), a.a.O. 326f.

36 H.-G. Geyer, Das Recht der Subjektivität im Prozess der Vergesellschaftung (1970), a.a.O., 392.

37 Ebd., 393.

Geyer hat auf dieser Basis in den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts am Aufbau einer politischen Ethik sich beteiligt, die sich die Rettung des Individuums bzw. die Verteidigung des Rechts der Subjektivität gegen die dehumanisierenden Zwänge der kapitalistischen Warengesellschaft zum Ziel gesetzt hat. Er hat zu diesem Zweck für eine Koalition der dialektischen Theologie mit der dialektischen Gesellschaftstheorie plädiert, da sie beide, wenn auch von unterschiedlichen Ausgangspunkten für dieses Recht der Subjektivität im Kampf gegen die Degradierung des Menschen zum bloßen Humankapital meinten eintreten zu müssen. Sowohl die dialektische Theologie wie die dialektische Gesellschaftstheorie standen jedoch vor der Schwierigkeit, die historischen Trägersubjekte ausfindig machen zu müssen, die ihre kritische Theorie in die gesellschaftliche Wirklichkeit überführen. Wir wissen, dass sie daran im Grunde beide gescheitert sind. Die christliche Gemeinde, auf die die dialektische Theologie meinte setzen zu können, existierte und existiert so wenig als Freiheitssubjekt wie die sozialistische Bewegung. Es scheint mir überhaupt fraglich, ob es ein kommunales Subjekt in der Realisierung der Freiheit überhaupt geben kann.

Deshalb halte ich das kulturprotestantische Konzept Troeltschs nach wie vor für bedenkenswert. Auch Geyer hat es, wie ich hier zeigen wollte, nicht in Bausch und Bogen verworfen. An der von der liberalen Theologie favorisierten Kultursynthese scheint mir immer noch der Versuch attraktiv zu sein, die Individualisierungsprozesse der modernen Kultur im Bereich des Ästhetischen, Moralischen und Politischen nicht nur als gesellschaftliche Verfallserscheinungen zu interpretieren, sondern in ihnen Freiheitsgewinne zu erkennen, die sich religiös grundieren, am Leitfaden der christlichen Gotteserkenntnis tiefer über sich verständigen, damit auch in der sozialen Realität gegen die Tendenzen der Versachlichung und Depersonalisierung widerstandsfähiger machen lassen. Die kirchliche Praxis kann mit ihrer Verkündigung und Bildungsarbeit an einen dominanten gesellschaftlichen Trend anknüpfen. Sie kann die verbreitete Autonomieanmutung aufnehmen, um in Korrespondenz das Evangelium als eine wahrhaft befreiende Perspektive humaner Selbstdeutung zu kommunizieren. Die vorbehaltlose Anerkennung auch noch des Sünders durch den gnädigen Gott entlastet, so kann dann deutlich werden, vom hybriden Zwang zur Selbstkonstitution der Freiheit, somit auch von der Nötigung zur Selbstrechtfertigung durch die eigene Lebensleistung. Das Evangelium verhilft dazu, dass die Freiheit, die sich die Individuen in der modernen Kultur allgemeinen zuschreiben, auch wirklich frei bleiben kann, weil sie erkennen, dass sie eine prinzipiell abhängige, verdankte Freiheit leben.